68e ANNEE (7e SÉRIE) N° 4 23 JANVIER 1958

# L'AMI DU CLERGÉ

*Paraît à Langres tous les jeudis*

Mgr F.-M. CATHERINET
*Protonotaire apostolique*
Directeur

R. DESVOYES
*Chanoine titulaire de Langres*
Codirecteur

## NOTES DE PHILOSOPHIE

### NAISSANCE DE LA « PROBLEMATIQUE » et retour au « Mystère »

Q. — Un professeur d'histoire de la philosophie pourrait-il dire aux lecteurs de l'*Ami* à partir de quand et sous quelles influences la notion de « *mystère* » s'est partiellement substituée à celle de « *problème* », pour désigner certains thèmes d'étude : l'être, la substance, Dieu, l'amour, la liberté, la mort, etc. ?

Il semble que, voilà seulement 50 ans, les manuels scolastiques semblaient ignorer la notion de « mystère ». D'où l'impression que le thomisme n'est qu'une philosophie du bon sens.

Est-ce en vertu d'une meilleure compréhension du thomisme ou par suite d'influences modernes, que les philosophes ont mieux saisi le mystère des choses ?

R. — Avant de répondre à une telle question, il faudrait faire remarquer d'abord combien est récente l'idée même d'une « problématique ». Notre âge est, à bien des égards, un âge réflexe : nous nous intéressons au moins autant aux actes que nous posons qu'aux résultats de ces actes. Et, dans le cas qui nous occupe, nous nous intéressons au moins autant à nos doutes qu'aux solutions qu'ils comportent. D'où le dessein de donner le statut d'un art ou même d'une science à la *manière de poser les problèmes*.

Alors que nos devanciers se passionnaient surtout pour trouver des solutions, nous en sommes venus à un tel degré de raffinement que nous préférons examiner comment un problème se pose, plutôt que de nous aventurer à lui trouver une solution. Il y a là une préoccupation spécifiquement moderne : il n'est donc pas étonnant de ne pas la rencontrer chez nos devanciers avant Kant. Aristote et S. Thomas sont extrêmement soucieux de reconstituer les *difficultés* (« apories ») qui s'opposent provisoirement à la marche du raisonnement ; ils sont également soucieux de reconstituer l'histoire qui explique la naissance de ces difficultés. Mais ils n'ont point élaboré une technique de la position des problèmes. Les *Topiques* d'Aristote sont amenés évidemment à faire, en passant, la théorie du « problème », mais c'est uniquement en vue de découvrir les meilleurs procédés pour résoudre les problèmes.

Au contraire, depuis Descartes et Kant, nous avons commencé de donner une importance majeure aux actes par lesquels nous doutons. L'acte même de poser un problème est ainsi apparu comme l'acte élémentaire, fondamental, et peut-être unique de la pensée. Et c'est bien dans la ligne cartésienne que J. P. Sartre voit dans l'interrogation la structure spirituelle elle-même. La question, ou, si l'on veut, le pouvoir de poser des questions serait ainsi le tout de l'homme, le propre de l'homme.

* *

*Liens de la « problématique » et de l'idéalisme*

Et certes, tout n'est pas faux dans cette compréhension de la pensée comme « interrogation ». — Cependant, une pente à peu près irrésistible semble avoir conduit la plupart des philosophes du XIXe s., de la pensée conçue comme interrogation à la pensée conçue comme « distance ». L'objet sur lequel il y a doute, devient lui-même douteux, tandis que le doute finit par être la seule réalité certaine. L'existence de la pensée doutante étant plus certaine que l'existence de l'objet douteux, l'objet finit par se situer devant la pensée, hors de la pensée, en face de la pensée, comme un inaccessible bloc dont on peut faire le tour, mais toujours à distance respectueuse.

C'était là l'essentiel de l'idéalisme : il n'y a de certain que ce qui est intérieur à la pensée. Or l'existence de l'objet est, par définition, extérieure à la pensée. Donc, l'existence de l'objet n'est jamais certaine.

Les bases de cet idéalisme diffus étaient souvent oubliées. Elles étaient, à tout le moins, jugées comme des acquisitions définitives de l'esprit moderne.. Et pourtant, le bon sens protestait. Il protestait même dans le kantisme, dont l'intention première était une défense du réalisme contre l'idéalisme « problématique » de Descartes. Impossible, disait Kant, d'affirmer le « *Je suis* » autrement qu'au sein d'une saisie d'un objet extérieur dans l'espace... Hélas ! le remède était pire que le mal ; car on liait ainsi l'objectivité à l'extériorité. Et le problème restait entier : comment relier l'extérieur à l'intérieur ? On appelle principe d'immanence, la prétendue évidence qui veut que ce qui n'est pas en moi ne puisse être connu de moi.

*Un champion du bon sens contre l'idéalisme : Bergson*

L'un des premiers et des plus grands champions du bon sens contre l'idéalisme fut Bergson. Il a écrit lui-même qu'il n'avait jamais pu se sentir d'accord avec l'idéalisme critique de Kant. Mais

ce qu'on ne remarque pas assez dans la tentative bergsonienne de fonder un nouveau réalisme, c'est qu'elle a utilisé les armes de l'idéalisme contre l'idéalisme. Renouvelant le paradoxe de Kant, il a voulu dépasser l'idéalisme par l'idéalisme : Kant dépassait l'idéalisme « empirique » de Berkeley par l'idéalisme transcendantal ; de manière comparable, Bergson dépassait l'idéalisme kantien par un idéalisme universel. On se rappelle les formules qui ont enchanté, il y a trente ans toute une génération de jeunes étudiants : toute réalité est conscience ; tout ce qu'il y a de positif dans le réel est élan de conscience ; là où le sens commun ne voit qu'une chose, il y a déjà une image, consciente, quoique d'une conscience endormie. Et l'acte de connaître ne consiste pas à faire passer une chose de l'état d'inconnu à l'état de connu ; l'acte de connaître fait seulement passer une image essentiellement consciente de l'état de conscience latente à l'état de conscience claire.

Dans cette nouvelle perspective, le problème du passage de l'intérieur à l'extérieur est résolu : l'image que vous appeliez « chose », est en réalité, déjà, de la conscience. Votre conscience et la conscience universelle sont faites de la même étoffe. Votre durée vitale et la durée de l'univers sont au même rythme : ouvrez vos sens, vous faites que des images noyées dans le flot universel s'en détachent et font tableau, en vous, sans cesser d'être flot hors de vous. Ou plutôt, il n'y a plus d' « en-vous » séparé d'un « hors de vous » : il n'y a qu'un seul et homogène élan de vie consciente dont vous ne vous distinguez que par l'intensité de votre degré d'éveil.

Le succès de cette vitalisation du connaître, et de cette conscientialisation de tout le réel ne pouvait durer longtemps : l'imagination y trouvait son compte, plus que la raison raisonnante.

### *Gabriel Marcel découvre le non-sens de la « problématique » idéaliste*

Or, environ dans le même temps que nous nous laissions enchanter par la prose fluide de Bergson, une autre plume couvrait, sans bruit, de longs paragraphes saccadés les feuilles innombrables d'un « *Journal Métaphysique* ». Gabriel Marcel ignorait l'art d'écrire pour séduire, mais il poussait jusqu'au paroxysme l'art d'interroger, d'interroger sans s'obliger à trouver une formule de réponse, ni encore moins une image reposante. Posant donc la question critique jusqu'au point de se demander ce que la « question critique » pouvait bien vouloir dire, il finit par s'apercevoir que la question critique n'avait pas de sens... Non content de dire comme Bergson que l'idéalisme kantien pouvait n'être que la solution illusoire d'un faux-problème, il allait jusqu'à dire que *les questions les plus fondamentales ne doivent pas, ne peuvent pas être des problèmes.*

—Quand, en effet, y a-t-il problème ? Quand un spécialiste s'occupe d'un objet particulier... Un spécialiste, se détache de l'homme total qu'il porte en en lui ; un objet particulier se détache de la totalité réelle où il est cependant engagé. Ainsi détaché de lui-même, le spécialiste jette devant lui (= *pro-ballô*) cet objet détaché du reste. La difficulté du passage de l'intérieur à l'extérieur se pose peut-être alors. — Mais, au contraire, quand il ne s'agit plus d'un spécialiste qui étudie un objet particulier, mais bel et bien de l'Homme qui se met en présence de l'Etre, alors ni l'objet *Etre* ne se détache de rien, ni le sujet *Je* ne se détache de la totalité vivante qu'il porte en soi. C'est le Tout de l'Homme en face du Tout de tout. Et l' « *en face* », à ce moment, devient une image illusoire, car je suis DANS l'être, et l'être est DANS moi. *Le problème de l'être empiète ainsi sur ses propres conditions de possibilité :* il n'est en moi question de l'être que parce que déjà je suis dans l'être, et parce que l'être m'est déjà donné. Et si vous refusez dès l'abord d'être dans l'être et que l'être soit à vous, en vous, il n'y a plus qu'à tirer l'échelle, parce que le soi-disant problème n'a plus de sens, puisqu'il n'y a plus personne pour le poser.

Ainsi naquit sous la plume de Gabriel Marcel la distinction ou mieux l'opposition de *Mystère* à *Problème.*

Avant de nous demander à quel point cette distinction peut être profitable à la philosophie catholique, essayons de rendre à ce beau mot de *mystère* sa profondeur, sa largeur et sa hauteur.

* *

### *Dimensions historiques du mystère*

« *Mystère* » est un vieux mot grec qui désignait une belle chose grecque. Le radical « *mu* » est comme l'onomatopée du muet, qui ne pouvant ou ne voulant parler, émet une voix à bouche fermée. « Fermer » yeux ou lèvres se disait « *muô* ». Le mot « *mustèrion* » désignait donc tout naturellement le *secret.*

#### MYSTÈRES RELIGIEUX

Or il est très probable qu'avec l'invasion des Achéens, les peuples qui les avaient précédés sur le sol grec subirent un refoulement violent et durable. Non seulement ils durent céder le terrain qu'ils occupaient depuis des siècles, non seulement ils durent se réfugier dans les parties les plus reculées du territoire grec ; ...mais encore leurs rites religieux les plus anciens, et par là les plus sacrés, durent céder le pas aux cultes de l'envahisseur. Ils se firent clandestins, et, en un sens d'abord tout trivial et pratique, *secrets.*

Les couches de peuplement plus anciennement fixées sur le sol grec étaient imprégnées de la civilisation crétoise et mycénienne : leur religion était une religion de la fertilité du sol nourricier, de la Terre Maternelle (= *Dê Mêter*), déesse féminine et saisonnière de la végétation et de la sépulture. Toute cette atmosphère religieuse qui unissait le culte des morts et donc la peur des âmes ou, du moins, le souci de l'immortalité, avec l'espoir de la résurrection de la vie végétale morte en hiver, semble avoir été durablement submergée à l'arrivée de l'envahisseur achéen. Les « Achéens » que chante Homère, et pour qui il chante, n'ont ni peur des revenants ni souci des récoltes. Leurs dieux sont les dieux célestes et virils qui règlent le sort des batailles, en commandant au soleil, aux vents et

aux nuages, et même à l'orage. La religion homérique est religion du Ciel-Père et non de la Terre-Mère.

Mais un jour vint, où lassés du formalisme vide de la religion officielle des cités, les Grecs accueillirent avec faveur un immense courant de retour aux anciens cultes cachés, et quelque peu oubliés de la masse. Culte de Dionysos, dieu enfant de la vigne ; culte de Perséphone, déesse des Enfers, et fille de Dêmêter ; Orphisme, enfin, où la légende de Dyonysos encore, dévoré par les Titans et vengé par Zeus, se relie à celle d'Orphée descendant aux enfers pour en ramener son Eurydice... En tous ces vieux cultes profondément enracinés dans le terroir le Grec sent poindre une réponse symbolique à ses angoisses devant la vie et devant la mort. L'ivresse bachique, la joie du printemps, le deuil de la mort, n'inspirent plus seulement des rites officiels, mais des débordements où l'instinct trouve son compte, et des mimes où la participation des fidèles transforme le rite en drame, et le mythe en exemple.

Or ce que l'on constate plus que l'on ne l'explique, c'est que ces divers cultes reviviscents au cours de la seconde moitié du VI^e^ siècle avant J.-C., conservent jalousement le caractère *secret* (et en ce sens tout simple du mot grec, *mystique*) qu'ils avaient pris dans la clandestinité. Non que ces *religions à mystères* proposassent des vérités mystérieuses, à croire : rien d'un dogme, rien d'une révélation intellectuelle, dans les « Mystères ». Le secret portait tout simplement sur les rites d'initiation. L'avantage manifeste que ces vieux rites trouvaient à imposer un secret rigoureux à leurs adeptes, était d'aboutir à constituer une sorte d'aristocratie supérieure à toute barrière sociale : l'aristocratie religieuse des initiés, à qui seuls était promis le salut, c'est-à-dire tout simplement l'immortalité bienheureuse.

### Mystères philosophiques

Or tout cela atteignait une telle profondeur que les plus grands philosophes du V^e^ et du IV^e^ siècles n'ont pas hésité à transposer en philosophie la méthode de l'initiation.

Alors que les premiers physiologues de l'Ionie sont des observateurs et des expérimentateurs uniquement tournés vers la vérification du divin et du psychique à même les « êtres » (*ta onta*), au contraire les penseurs, métaphysiciens avant la lettre, que sont Héraclite, Parménide, Empédocle, Platon, se tournent volontiers vers l'invérifiable, empruntent aux légendes tantôt une ambiance de sécurité qui réconforte l'intelligence en des démarches trop périlleuses (notamment la démonstration de l'immortalité), tantôt un cadre où les rites initiatiques sont haussés à la hauteur d'une méthode intellectuelle...

Héraclite, jamais tendre pour ce qui séduit la foule, condamne certes le contenu légendaire immoral et les mimes éhontés des rites dionysiaques qui prétendent purifier par l'impureté (*fragments* 5 et 15); n'empêche qu'il se présente comme le Prophète du Verbe (*Logos*) par qui tout arrive dans le monde, et que tout homme en ce monde pourrait entendre se prononcer en lui-même, s'il consentait à se détourner du verbiage humain. D'une nature qui aime à se cacher, par des paroles qui, comme celles de la Sybille, donnent à entendre, plus qu'elles n'expliquent, le prophète Héraclite révèle à qui consent à se laisser réveiller, le *secret* capable de règler la conduite des hommes, comme il règle le cours des choses ; or ce *secret* est en réalité le seul bien *commun* à tous les esprits humains. C'est dans la révélation de ce secret unique que tous les hommes pourront enfin communier dans l'unité.

Parménide, plein d'un souverain mépris pour les opinions contradictoires des mortels, présente sa découverte de la seule vérité qui surclasse toutes les opinions, comme une initiation : sur un chemin à plusieurs bifurcations — comme le chemin que devait suivre l'âme du mort, selon la légende Orphique, — emporté sur un char que conduisent les Filles du Soleil, le nouveau Phaëton se heurte à une porte fermée : une Déesse (peut-être la Justice ? peut-être l'Amour ?) lui ouvre la porte et le renseigne sur l'unique chemin qu'il faut prendre pour atteindre la vérité. Ce chemin tient en une seule évidence que résume un seul mot : ***EST.*** Le poème de Parménide est donc bel et bien le récit d'une *initiation* à un mystère : *le mystère de l'Etre.*

Empédocle, plus archaïque encore, joint à une physique des apparences sensibles, une théurgie de l'âme et de ses réincarnations.

Platon, enfin, s'est bien gardé de négliger l'apport sentimental et sociologique que les « mystères » pouvaient constituer dans son « art de persuader ». Homme d'action, au moins autant que de pensée, Platon a compris que la seule base de la régénération de la Cité c'était l'instauration d'une religion en esprit et en vérité. La découverte du vrai Dieu et les perspectives exactes sur la destinée de l'homme, étaient les deux bases nécessaires de cette religion nouvelle. Mais pour convaincre l'ensemble de ses concitoyens, Platon savait ne pas pouvoir compter sur les seules ressources de la raison dialectique. Tout naturellement il fut amené à prendre comme auxiliaires de sa philosophie religieuse les légendes et les rites des religions à mystères, qui abordaient à leur manière les mêmes problèmes que lui.

Aussi voit-on souvent Platon emprunter des expressions ou des comparaisons à la légende orphique, déjà transposée il est vrai par Pindare. Le *Phédon* et le *Ménon* supposent chez leur lecteur un arrière-fonds de convictions religieuses, notamment sur la préexistence des âmes.

Mais, ce qui est peut-être plus remarquable encore, c'est que Platon emploie comme allant de soi le vocabulaire de l'initiation mystérique, alors qu'il convie son lecteur à exercer sa pensée de façon proprement rationnelle et logique : que l'on se rapporte à la dialectique de l'Amour dans le *Banquet*, et à la dialectique de la Science dans la *République :* après que l'Amour a saisi des beautés diverses et variables, tout à coup se révèle comme dans une révélation soudaine et suprême (l'*époptie* des mystères d'Eleusis) le Beau-en-soi ; et de même après que la Science a saisi des vérités partielles et défini des vertus relatives, sousain obligé d'aller au-delà de ces valeurs humaines, l'esprit humain s'avoue incapable d'y atteindre par son élan propre. Seule l'analogie suggère le Nécessaire Invérifiable : ce que le Soleil est pour le

monde sensible, le Bien l'est pour le Monde intelligible. La science et la vertu sont désormais fondées parce qu'elles peuvent se suspendre selon la République à l'absolu de la Valeur, comme l'Amour dans le *Banquet* à l'absolu de la beauté. Or la règle méthodologique nouvelle que Platon a découverte en ces sujets d'une « merveilleuse transcendance » (comme le dit l'un des interlocuteurs de la *République* à propos du Bien), c'est que la démarche progressive de la Raison est insuffisante, et qu'il y faut *une préparation de toute l'âme, véritable conversion par laquelle l'âme entière se tourne vers l'Objet pour se mettre en sa présence* (*République*, VII, 518), c).

### L'influence de l'Aristote perdu.

Il appartenait à Aristote d'élever cette préparation des âmes à la mise en présence de l'Objet, jusqu'à la dignité d'une méthode. Un fragment du *De Philosophia*, traité datant de sa jeunesse, nous montre chez Aristote l'utilisation d'une méthode initiatique aussi nécessaire que la méthode didactique [1]. M[lle] Jeanne Croissant, dans son étude sur *Aristote et les Mystères*, cite du même fragment d'Aristote un témoin récemment édité par M. Bidez: il s'agit du texte jusqu'alors inédit où Psellus fait l'exégèse d'un passage de S. Jean Climaque. Donnons-en la traduction par Jeanne Croissant :

« Voici les deux éléments que comprend toute littérature, aussi bien celle qui est inspirée de Dieu que la partie restante, j'entends la profane : l'élément didactique et l'élément initiatoire. Or donc, le premier, c'est par l'ouïe qu'il parvient aux hommes, tandis que le second, c'est quand l'esprit lui-même a éprouvé l'illumination. C'est ce dernier qu'Aristote a appelé « du-type-des-mystères » (*mustèriôdès*), et semblable à ce qui se passait aux Eleusinies ; car dans ces fêtes celui qui était initié recevait des spectacles des impressions, mais non un enseignement... »

Le texte du *De Philosophia*, tel qu'on le donne habituellement d'après Synésius, porte :

« Aristote estime que ceux qui sont initiés n'ont pas à prouver mais à éprouver quelque chose, et à être mis en de certaines dispositions, évidemment après en être devenus capables »[2].

Ces deux textes lèvent le voile sur un Aristote, non pas opposé mais tout de même différent de l'Aristote didactique que les textes de lui en notre possession nous font seul connaître. Aristote a donc reconnu — au moins à une époque de sa vie, mais il ne s'est jamais démenti sur ce point — qu'à côté de la connaissance didactique, il y a la connaissance initiatique. Et l'on sait que jusqu'à l'édition des œuvres didactiques d'Aristote par Andronicus, le Stagirite ne fut connu de l'Antiquité que par ses écrits de jeunesse aujourd'hui perdus. L'influence de ces ouvrages, dont le *De philosophia*, fut considérable, notamment sur la pensée stoïcienne et néo-platonicienne.

Lisons, par exemple, la fin du livre VII des « *Questions naturelles* » de Sénèque (trad. Festugière, dans « Le Dieu Cosmique », tome II de *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, p. 236, 237) :

« Aristote dit admirablement : Nous ne devons jamais être si pleins de révérence que lorsqu'il s'agit des dieux. Si nous entrons dans les temples avec recueillement, si au moment de sacrifier nous baissons les yeux et ramenons la toge sur la poitrine, si tout alors dans notre maintien est l'indice de notre respect, combien plus devons-nous agir ainsi quand nous traitons des astres, des étoiles, de la nature des dieux, pour ne point pécher par irréflexion ou inadvertance... »

... [Dieu] « Lui-même qui dirige les cieux, qui les a créés, qui a solidement bâti ce grand tout et s'en est constitué le centre, lui qui est la partie la plus noble et la plus belle de son ouvrage, il échappe à nos regards et ne se rend visible qu'à la pensée »...

« Il est des mystères où l'initiation ne se fait pas en un jour ; Eleusis réserve des secrets qu'elle ne montre qu'à ceux qui la viennent revoir. La Nature elle aussi ne révèlera pas ses mystères tout à la fois. Nous nous croyons initiés quand nous n'en sommes encore qu'au vestibule. Ces arcanes ne se dévoilent pas pêle-mêle à tous les hommes, ils ont été retirés au fond du sanctuaire, bien à l'écart dans une chapelle intérieure. »

* *

### *Du mystère païen au mystère chrétien*

Il n'appartient pas à l'histoire de la philosophie de rappeler comment la notion de « mystère » s'est à la fois approfondie et précisée avec le Christianisme. (On relira avec profit le N° du Supplément à la *Vie spirituelle* du 15 mai 1949, notamment l'article du R. P. Louis Bouyer, « *Mustikos* »; voir aussi Joseph Holzner, *Autour de saint Paul*, chap. V, « Les mystères grecs et l'idée du Salut »).

Le mystère chrétien est d'abord le secret de Dieu prédestinant de toute éternité les païens eux-mêmes dans le Christ.

Le mystère chrétien c'est ensuite l'entrée de tout homme élu par Dieu dans l'Eglise qui est le corps du Christ.

Le mystère chrétien, c'est plus précisément le rite sacramentel par lequel s'accomplit l'initiation chrétienne.

Par un hasard sémantique assez étrange, le mot latin « *sacramentum* » qui traduit assez exactement le mot grec « *mustèrion* » a fini par se distinguer de la transcription latine de celui-ci : « *mysterium* ». Et ce dernier mot en vint à désigner toute vérité révélée en tant qu'elle échappe à la compréhension rationnelle, tandis que « *sacramentum* » conservait son sens ancien et primitif.

Ainsi la langue théologique de l'Eglise d'Occident s'habituait à restreindre à un sens strictement intellectuel l'application du mot mystère, à l'origine si dramatiquement vital, qu'il mettait en œuvre à la fois les forces instinctives et la contemplation cosmique.

On voudra bien remarquer cependant que ce n'est pas en ce sens extrêmement restreint que S. Thomas entend le mot latin « *mysterium* ». Qu'on prenne à titre d'exemple la *Somme Théol.* I[a], q. 57, art. 5 : « *Est-ce que les Anges connaissent les mystères de la grâce ?* » Dès la première objection, on se rendra compte que S. Thomas est parfaitement conscient de la synonymie « *mysterium-sacramentum* ». Et dans le corps de l'article, on verra qu'il définit les mystères de la grâce comme « ce qui dépend de la pure volonté de Dieu,

[1] Aristote, *Fragments*, éd. Rose [2], N° 15.

[2] J'ai rendu par le jeu de mots français « prouver-éprouver » le jeu de mots grec « *mathein-pathein* ».

et qui est inconnaissable à ce titre exprès ». Il s'agit donc bien du « mystère chrétien » aux trois sens que nous avons dits d'abord.

* *

*Le rationalisme contre les mystères*

Mais il faut bien avouer qu'en français le mot de « mystère » a fini par ne plus désigner que les vérités que la raison ne peut comprendre parfaitement. C'est la définition du catéchisme. Et c'est le sens que les rationalistes donnaient à ce mot quand ils refusaient d'admettre la chose. Et pas seulement en français ! Le premier rationaliste qui semble avoir reçu de ses contemporains le titre de *libre-penseur* fut l'irlandais John Toland. Or le manifeste qui le rendit célèbre en 1696 fut un pamphlet publié à Londres sous le titre *Christianity not mysterious* (« *Le Christianisme sans mystères* »), avec ce sous-titre : « Traité montrant qu'il n'y a rien dans l'évangile de contraire à la raison ni au-dessus d'elle, et qu'aucune doctrine chrétienne ne peut proprement être appelée un mystère. »

Tel est l'esprit du *siècle des lumières* (l'*Aufklärung*...). On se veut cartésien. Le seul critère de la vérité est l'évidence définie par le double caractère psychologique de la clarté et de la distinction des « idées », étant bien entendu que les idées sont en nous cela même et cela seul que nous connaissons. Dès lors deux procédés et deux seulement permettent à l'esprit humain la connaissance certaine et évidente qui est la science : « l'intuition », véritable atome d'évidence qui met notre esprit en présence d'une idée claire et distincte, et la « déduction » qui met notre esprit en présence de la liaison nécessaire entre deux idées.

« Ces deux voies (l'intuition et la déduction ainsi définies par Descartes) sont les deux voies très sûres pour mener à la science. Et il n'y a pas à en admettre davantage du côté de l'intelligence. Mais on doit les tenir toutes pour suspectes et entachées d'erreur. Cela n'empêche pas, cependant, que les (objets) révélés par Dieu soient crus par nous plus certains que toute connaissance, puisque la foi que nous en avons, pour autant qu'elle porte sur des obscurités, n'est point un acte de l'entendement, mais de la volonté. Et, que si elle a quelques fondements dans l'intelligence, ces fondements plus que tout peuvent et doivent être découverts par l'une ou l'autre des deux voies susdites. »

Ainsi parlait Descartes dans les *Regulæ ad directionem ingenii* (regula III, fin). On ne peut dire plus nettement que l'acte d'admettre un mystère n'est pas un acte de l'intelligence ; et la raison en est claire : l'acte de l'intelligence ne peut porter que sur une idée, et une idée qui ne serait pas claire et distincte ne pourrait faire l'objet d'une intuition ni entrer dans une déduction. Bref : une vérité de foi (ce que S. Thomas appelle généralement, non un « mystère », mais un « article de foi ») n'est jamais un objet de pensée.

C'est du moins ainsi que des disciples incroyants de Descartes se plairont à interpréter la pensée d'un philosophe qui, par ailleurs était aussi un chrétien. A ceux-là, Jean Laporte a répondu, dans *Le Rationalisme de Descartes* en démontrant par d'innombrables textes l'extrême complexité d'une pensée, constamment occupée de se mettre au point pour répondre aux objections qu'on lui faisait et pour parer aux censures qu'elle entendait éviter.

Quoiqu'il en soit du rapport entre les principes du cartésianisme et les convictions de René Descartes, une chose est certaine : c'est au nom des principes cartésiens que la plupart des « philosophes » du XVIII^e^ s., condamnent comme « superstition » ou « fanatisme » toute conviction portant sur un objet inaccessible à la raison naturelle.

Les ravages d'un tel rationalisme s'étendirent, comme il arrive, même dans les rangs des penseurs chrétiens. Comme aujourd'hui nous avons tendance à nous montrer de notre temps en épousant les slogans existentialistes, de même au XIX^e^ s., on avait tendance, chez les chrétiens, à montrer qu'on était de ce temps-là, en philosophant de manière rationaliste. Bien des manuels « *ad mentem Divi Thomæ* », malgré la volonté formelle d'obéir à Léon XIII, répétaient les thèmes thomistes sans restituer l'atmosphère d'un système qui, — contrairement à ce que l'on dit trop souvent, — *n'est aucunement un rationalisme.*

Pour n'accabler personne, avouons que les nécessités de la pédagogie obligeaient la plupart des professeurs à préférer la clarté des définitions et des divisions à l'obscurité ou à la profondeur des mystères...

* *

*Faut-il introduire en philosophie la notion de « mystère » ?*

Parlons net.

Reconnaissons que la volonté de tout définir, de tout distinguer et de tout déduire, qui caractérise en partie l'esprit de la scolastique, déçoit beaucoup de nos contemporains, parce que c'est là une ascèse fatigante, et qui dispense par surcroît de toute littérature.

Si par « mystère », il fallait entendre je ne sais quelle imprécision dans la terminologie et dans l'articulation des raisonnements, il faudrait répondre à la question posée : Dieu nous préserve de « ce mystère-là »...

Mais, en contre-partie, reconnaissons qu'il y a chez S. Thomas en particulier, antérieures à toutes les démarches explicites de définition, de distinction et de déduction, un certain nombre d'intuitions de base que les grands thomistes contemporains ont commencé à dégager et qui, *en un sens qu'il faut préciser, sont des « mystères ».*

Les mystères naturels

Le P. Garrigou-Lagrange, dont *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* fut l'un des premiers ouvrages qui libérèrent la pensée catholique du joug rationaliste et idéaliste, a écrit aussi *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel.* Avec sa bonhomie, parfois sommaire, il montrait sur une multitude d'exemples faciles, que même dans le domaine des vérités naturelles, la raison de l'homme rencontre fréquemment ce qu'on pourrait appeler « l'évidence de l'obscurité ». Mieux, la raison est même capable de montrer qu'il est normal et inévitable qu'il en

soit ainsi. La volonté d'expliquer bute nécessairement, et le R. P. rendait raison de cette nécessité, contre ce que Meyerson appelait des « irrationnels », et que l'on peut appeler des « mystères ».

De même, M. Maritain nous a réhabitués à reconnaître sans désespoir que le monde de la nature est plein de mystères. Dans *La philosophie de la Nature* et dans *Les degrés du savoir*, il nous rappelle que notre intelligence est à ce point démunie d'intuitions qu'elle ne peut saisir directement et en elles-mêmes les différences spécifiques des natures (excepté la rationalité, différence spécifique de la nature humaine).

De ce premier point de vue, déjà, encore tout élémentaire, les thomistes ont redécouvert que l'intelligence devant son objet est comme une « intériorité » en face d'une autre « intériorité », ou, si l'on préfère, que toute réalité a un dedans, qui est et reste « secret », et, au moins en ce sens, « mystérieux ».

### Le mystère de l'être

Mais, beaucoup plus radicalement, le thomisme, par l'intuition fondamentale qui fait son originalité systématique, se présente comme l'initiation à un mystère : *le mystère de l'être*.

Ici, l'accord non concerté avec les formules de Gabriel Marcel, dénonce une découverte commune à deux types de pensée par ailleurs si différents : la découverte de la connaissance et celle de l'existence.

Gabriel Marcel a, en effet, autant dire tout seul, et sans le secours d'aucune tradition philosophique, retrouvé la vraie portée de la connaissance. *La connaissance est présence avant d'être représentation;* ce qui est essentiel à la connaissance, c'est d'*être avec*, ce n'est pas d'emporter une copie mentale, encore moins de décortiquer et de réduire l'objet à des éléments antérieurement connus. Autrement dit, ce n'est ni la clarté ni la distinction cartésienne qui font la valeur de l'idée, c'est la propriété mystérieuse qu'elle a de renvoyer à l'objet, et de le signaler tel quel, avec son épaisseur et son obscurité.

Or ceci est vrai surtout de l'idée d'être.

Si le thomisme diffère essentiellement de toutes les scolastiques postérieures, scotiste et suarézienne, c'est avant tout parce que pour S. Thomas, l'idée n'a aucun intérêt comme idée, mais uniquement comme signe de la *présence de tout.*

Contrairement à ce que répète une logique formaliste inspirée du suarézisme, l'idée d'être, en même temps que la plus large en extension, est aussi la plus riche en compréhension. Dans et par l'idée d'être je vise la totalité des compréhensions et des existences. Mais je les vise dans l'unité de confusion qui me permet de les réunir en tant même qu'êtres. Seulement, comme l'écrit le P. André Marc (*Dialectique de l'affirmation*, 1952, p. 28) :

« à l'opposé des sciences, où le savant qui s'enquête du réel et non de soi, mais semble s'oublier, l'esprit qui s'interroge en métaphysique sur l'être, sur l'acte, sur l'unité, sur l'intelligibilité, s'interroge en même temps nécessairement sur le réel et sur soi, au point qu'en resaisissant la perspective la plus universelle, il rejoint le plus intime en chacun, le plus individuel et le plus intérieur, le plus qualitatif. Ne saisit-il pas ce par quoi chaque être est une intimité en soi, quelque chose de singulier ? L'être est ce par quoi chaque chose est soi et ce par quoi je suis moi ; ce par quoi tout fait acte de présence, et, moi, je fais acte de présence d'esprit. Comme il n'est pas devant moi sans être en moi, l'être est mystère plus que problème ; étant ce par quoi je suis sujet, il ne peut être complètement objectivé, transformé en objet. Dans ce face à face avec l'être, l'esprit est en face à face avec soi, si bien que la présence de l'être est pour lui présence d'esprit. »

Si l'idée d'être est confuse, c'est par excès de richesse. Elle n'est point un voile opaque entre moi et les choses, ni entre les choses et Dieu : elle est au contraire l'effort pour saisir expérimentalement, en moi et dans les choses, ce rapport à Dieu qui nous fait être, et, au delà de toute expérience, le rapport de tout, Dieu compris, à son existence, qui nous fait tous, Dieu compris, inégalement être.

Tel est notamment le sens de l'analogie de l'être. En même temps que le statut logique d'une notion, la doctrine de l'analogie contient la clé du rapport entre tous les êtres, Dieu compris. Et ce rapport consiste précisément en ceci : que toutes les valeurs qui, au plus intime de nous-mêmes, sont axées sur l'être, se retrouvent dans la Source et à la Cime de l'être, transposées sur un mode essentiellement différent, et pourtant formellement reconnaissables. Aussi éloigné de l'anthropomorphisme que de l'agnosticisme, le thomisme nous montre infiniment proches de celui qui est infiniment loin. Or, comme l'écrit le R. P. Troisfontaines (*De l'existence à l'être*, la philosophie de G. Marcel, t. I, p. 277) : « cette coïncidence du tout proche et de l'infiniment lointain [3] est précisément caractéristique des « mystères » quels qu'ils soient, même des mystères religieux qui ne sont point ici directement en cause. »

### Mystère philosophique et Mystère mystique...

Toutefois, il ne faudrait pas tomber d'un excès dans l'autre, et, sous prétexte d'éviter toute trace de rationalisme ou d'objectivisme conceptualiste, confondre la philosophie et la mystique.

Saint Thomas ne pourrait tolérer que l'on brouille les objets formels, et la raison ni la foi ne gagneraient rien à cette salade.

Déclarer que la question de l'être n'est pas un problème c'est rappeler que le philosophe ne doit pas travailler en amateur ni en spécialiste, mais en esprit devant faire acte de présence d'esprit en la présence de l'être ; déclarer que la question de l'être est un mystère, c'est exiger la prise de conscience initiale, antérieure à tout raisonnement, de notre communication avec le Tout, de notre participation au Tout...

Mais ce serait renier la philosophie, et sombrer dans le plus prétentieux fidéisme, que de demander au philosophe de renoncer à toute activité discursive, pour se soumettre passivement à je ne sais quelle initiation, préludant à je ne sais quelle révélation.

La mise en présence de l'être, est en nous chose toute faite, toute donnée, naturellement innée. *La*

[3] On la retrouverait, cette coïncidence, dans les problèmes de la liberté, de l'amour, du mal, ce qui suffit à transposer ces problèmes en mystères.

*mise en présence de l'être s'identifie avec la raison elle-même.* Si Bergson n'a pas tout à fait tort de réclamer du philosophe *un effort contre nature,* c'est qu'il n'est pas naturel à l'homme d'être contemplatif de la vérité la plus inutile qui soit, et qu'il faut faire exprès pour se détourner des besoins pour se convertir à l'Inutilisable Absolu. La constatation que « tout est » ne donne rien, ou plutôt c'est avec elle et en elle que tout est en une fois donné. Ce qui est naturel à l'homme c'est de se mettre à inventorier ce donné.

Mais pour se détourner de ce besoin, *l'homme n'a pas besoin d'une révélation* portée par un prophète. *Il lui suffit de réfléchir.*

Le mystère philosophique reste donc naturel par les ressources qu'il met en œuvre, même s'il n'est pas naturel par le retournement qu'il implique.

Il reste donc nécessaire de bien en distinguer le mystère proprement surnaturel, qui est le comble de la vie de foi et le sommet entrevu aux confins de la théologie sacrée. Sur ce sommet, où jadis Moïse fut convié, il ne s'agit plus de prouver, mais seulement d'éprouver. Et S. Thomas le sait bien, qui cite Aristote dans une citation implicite qu'en fait le Pseudo-Aréopagite (Iª, q. 1, art. 6, ad 3) :

« La manière de juger des choses divines qui consiste à en juger par manière d'inclination (*per modum inclinationis*), revient à cette Sagesse qui fait partie des dons du Saint-Esprit... En ce sens Denys écrit, au *Livre des Noms Divins,* chap. 2 : « Hiérothée est savant, non seulement parce qu'il prouve, mais parce qu'il éprouve les choses divines. »

Eprouver Dieu, cela passe la raison et la philosophie. Et certes il n'est pas interdit au philosophe d'être mystique, mais il lui est recommandé de ne pas charger sa mystique de faire le travail de sa philosophie.

La philosophie chrétienne ne consiste pas — malgré ce qu'ont pu penser quelques Pères de l'Eglise — à remplacer la philosophie par le christianisme.

Mais ce serait là un autre chapitre.

Paul GRENET.

# L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

## Mgr de QUELEN, archevêque de Paris Son rôle dans l'Eglise de France de 1815 à 1839 [1]

SOMMAIRE. — Le pillage de l'Archevêché en 1830. — Second pillage en 1831. — La mort de Grégoire et de Deberthier. — Le schisme de l'abbé Chatel. — La défection de Lamennais. — Les Conférences de Notre-Dame. — La mort de Talleyrand. — Jugements sur Mgr de Quelen.

M. R. Limouzin-Lamothe, agrégé de l'Université, docteur ès-lettres, et membre du Conseil d'administration de la Société d'Histoire ecclésiastique de la France, vient de mettre fin à sa belle monographie de Mgr de Quelen, archevêque de Paris de 1821 à l'extrême fin de 1839. *L'Ami du Clergé* (1955, p. 504) a déjà rendu compte du tome Ier de cet ouvrage magistral. La vie de Mgr de Quelen y était racontée jusqu'à la Révolution de 1830.

Ce tome II commence à 1830 et va jusqu'à la mort de l'archevêque, au 31 décembre 1839.

Ce qui frappe dans cet exposé si documenté, c'est l'impression pénible d'une suite presque ininterrompue d'épreuves, de contrariétés, de persécutions, en même temps que le spectacle d'un courage, d'une énergie, d'une vertu sacerdotale que rien ne réussit jamais à abattre.

Mais on ne peut guère échapper non plus à l'idée qu'avec un peu plus de souplesse, de pénétration, de diplomatie et d'ouverture, Mgr de Quelen, dont nul ne peut contester la loyauté et la noblesse, aurait pu éviter une bonne part des souffrances morales dont il fut abreuvé.

Ce qui fait l'intérêt de l'ouvrage de M. Limouzin-Lamothe, c'est qu'il se tient constamment dans la ligne de l'histoire générale religieuse de France, de 1830 à 1840. L'archevêque de Paris est mêlé de très près à tout ce qui intéresse la religion en France, pendant cette période. Il est encore en pleine force de l'âge, quand éclate la Révolution de juillet, puisqu'il n'a que 52 ans. Voyons donc rapidement ce que fut son épiscopat, durant ces années si mouvementées.

* *

La Révolution de 1830 s'était faite contre l'alliance du trône et de l'autel. Mgr de Quelen passait pour incarner cette alliance. Il était de vieille noblesse lui-même. Mêlé très intimement, à partir de 1817, aux nominations d'évêques, il avait eu surtout pour souci de « décrasser » l'épiscopat, sans toutefois exclure entièrement les roturiers. Il s'était de la sorte classé parmi les agents les plus déterminés du retour aux usages de l'Ancien Régime. Les révolutionnaires de 1830 tinrent à marquer leur haine pour ce suppôt de la réaction. Ils le firent à leur manière, grossière et cruelle. L'un des premiers actes de la Révolution avait été d'aller piller l'archevêché.

Le 29 juillet 1830, les émeutiers vinrent en foule. « Nous venons, dirent-ils, chercher 4.000 fusils et des Jésuites qui sont cachés dans les caves. » Non contents de briser les bureaux du secrétariat et la caisse, ils firent main basse sur toutes les valeurs, formant les fonds du diocèse et divers dépôts faits par des congrégations religieuses. Ils arrachèrent les dossiers, déchirèrent les registres, jetèrent par les fenêtres les débris de leurs dévastations. Plus de deux mille personnes, dont deux cents femmes, armées de sabres, de fusils, marteaux, haches et barres de fer, semèrent partout le désordre, brisant les glaces, les vitres, les lustres, les meubles, déchirant les tentures et les couvertures. Certains des assaillants, ayant découvert des soutanes, s'en revêtirent, puis se mirent à tirer des coups de feu par les fenêtres, afin de pouvoir accuser les chanoines d'avoir tiré sur le peuple. A la chapelle surtout, la fureur de destruction se

[1] R. LIMOUZIN-LAMOTHE. **Mgr. de Quelen, archevêque de Paris.** T. II. *Son rôle dans l'Eglise de France de 1815 à 1839, d'après ses archives privées.* — In-8 (17 × 25), 336 p., 1280 fr. Paris, Vrin, 1957.

fit plus diabolique. Les ornements pontificaux, après avoir servi à d'ignobles dérisions, furent lacérés et souillés, la crosse de l'archevêque brisée, l'autel renversé, les ciboires violés, des vases sacrés emportés. Le soir, le pillage s'étendit à la salle capitulaire attenante à la cathédrale, et le mobilier fut saccagé de la même manière, les registres déchirés, les vases sacrés volés, les ornements décousus, les étoffes précieuses partagées entre les femmes. Une panique inespérée sauva la cathédrale d'une semblable dévastatation.

Chose étrange, au cours de ces scènes lamentables, des manifestations de sentiment religieux se firent jour çà et là ;

« En portant à l'Hôtel-Dieu un Christ qui avait été en partie brisé, des hommes disaient : « Voilà notre Maître : mon Dieu, je vous aime ! » D'autres en apportant à leur tour une statue d'argent de la Vierge qui avait été offerte à la métropole par Charles X et qui était également mutilée, disaient de même : « Voilà notre bonne Mère qui nous a sauvés ». Des reliques de S. Colomban, que les profanateurs prirent pour celles de S. Vincent de Paul leur imposèrent un tel respect qu'ils les portèrent au poste de police de la place Maubert, puis à la mairie du 12[e] arrondissement ; sur le passage du cortège, ils forçaient les passants et les curieux à se découvrir. »

Si l'on réunit tous ces éléments, on en vient à conclure qu'il y avait encore bien plus d'anticléricalisme que d'irréligion dans de telles violences. On en voulait surtout à l'archevêque ; on le poursuivait des calomnies les plus absurdes et les plus honteuses ; on le rendait responsable de tout ce qu'on reprochait à la monarchie déchue ; on lui prêtait à l'égard du peuple les intentions les plus coupables. Rien ne put enlever des esprits la conviction qu'il y avait eu des armes cachées à l'archevêché et que l'archevêque avait fait tirer sur la foule.

Faisant un bilan des pertes subies et qui ne lui furent jamais remboursées, Mgr de Quelen en évaluait le total à 741.849 francs ; francs-or de cette époque, valant peut-être 200 fois plus que nos francs actuels.

Heureusement, il n'y eut pas d'atteintes aux personnes. L'archevêque se trouvait à sa maison de campagne, à Conflans, et les secrétaires s'étaient mis en lieu sûr. Mgr de Quelen protesta, dès qu'il le put, auprès du lieutenant-général du royaume, le duc d'Orléans, qui allait devenir peu après le roi Louis-Philippe.

Mais le nouveau gouvernement ayant trop de soucis pour sa propre stabilité, ne put intervenir. Aussi les mensonges les plus infâmes continuèrent-ils à circuler, non seulement sous forme orale, dans les cafés et les cabarets, mais en des libellés imprimés que des crieurs vendaient dans les rues. On y accusait Mgr de Quelen d'avoir eu des liaisons coupables non seulement avec la duchesse d'Angoulême, fille de Louis XVI, mais aussi avec d'autres personnes de moindre qualité : une dame Reboul et la « belle Athénaïs ». Ecrivant au duc de Broglie, qui venait de prendre la direction du gouvernement, l'archevêque pouvait dire :

« D'autres inventions, sans exemple depuis les temps de barbarie où les païens criaient : « Les chrétiens aux bêtes ! » sont dirigées contre l'honneur et les mœurs même du premier pasteur. Elles retentissent, sans que personne leur impose silence, aux portes de l'église métropolitaine et des autres églises de mon diocèse, aux oreilles des prêtres et des fidèles, comme pour justifier les tristes événements de l'archevêché. »

Rien ne pouvait lui donner une plus triste idée du pouvoir de fait qui venait de s'établir que son inertie en la circonstance. Il restera jusqu'à sa mort sous le coup de ces premières impressions et ses relations avec Louis-Philippe n'arriveront pas à se normaliser, en dépit des efforts du Saint-Siège dans le sens d'un ralliement à la monarchie de juillet.

Lui-même, n'ayant pas prêté serment au nouveau pouvoir, dans les délais fixés — date limite le 12 octobre 1830 — fut déclaré déchu de son titre de pair de France et exclu de la Chambre haute. Il avouait en 1836 qu'il n'avait pu oublier le serment qu'il avait prêté à la monarchie précédente.

Et nous trouvons là une explication de la plupart des infortunes de Mgr de Quelen, en ces premières années de la monarchie de juillet : il resta « légitimiste ». De ce chef, il rencontra dans le diocèse des sympathies précieuses, mais aussi des inimitiés et des hostilités bien regrettables. On le disait prisonnier du passé et c'était vrai en partie. Mais pouvait-il oublier les dévouements qui s'étaient manifesté en sa faveur, aux jours de péril ? Sa vie, plus d'une fois avait été menacée. Il y eut même contre lui, de la part d'un préfet de police, désavoué un peu plus tard, un mandat d'amener. Il échappa à toutes les atteintes grâce à de nombreuses interventions, qui ne venaient pas toutes de gens très religieux.

Se cachant où il pouvait, Mgr de Quelen ne voulut jamais quitter son diocèse. A plusieurs reprises le bruit courut qu'il avait émigré en Angleterre. C'était faux. Il resta constamment sur la brèche et donna un exemple de courage que l'Eglise de France entière reconnut et admira. Dès que le calme fut rétabli, les évêques lui écrivirent, de toutes parts, pour lui dire leur sympathie, lui offrir leurs vœux, lui demander des directives.

* *

Mais le pillage de l'archevêché en 1830 allait se reproduire en 1831, dans des conditions singulièrement plus graves. L'archevêque avait pu rentrer à Paris, dès le début de janvier. Il avait été reçu par le roi, le 16, et il avait pu réoccuper une partie de l'archevêché, y travailler et y donner audience. Le 11 février, il avait officié solennellement à Notre-Dame, pour la première fois depuis la Révolution de juillet. Sa grande préoccupation alors était le schisme qu'allait perpétrer l'abbé Chatel, en créant « l'Eglise française ». Il y faisait allusion dans son mandement de Carême, publié le 8 février, et où perçait une profonde tristesse.

Un incident que nous trouvons aujourd'hui bien banal provoqua une nouvelle catastrophe. On avait demandé au curé de St-Roch, pour le 14 février, un service solennel pour le duc de Berry, assassiné en 1820. Le ministre des Cultes craignit que ce service ne fût le signal de manifestations hostiles. Il s'entendit avec l'archevêque pour que le service n'eût pas lieu. Mais, dans le même temps, un service semblable avait été demandé au curé de St-

Germain l'Auxerrois et sans en référer à l'archevêque, le curé avait accepté de le célébrer, sous forme privée. La *Gazette de France* — journal légitimiste — annonça le 13 février que le service de St-Roch était transféré à St-Germain l'Auxerrois, pour le lendemain 14. Il eut donc lieu, à 11 h. 30 devant une nombreuse assistance de légitimistes. Le préfet de police était venu y assister pour parer à toute mésaventure. Il n'avait pas eu à intervenir. Après la cérémonie, les fidèles défilèrent autour du catafalque. Un Saint-Cyrien, nommé Balthazar, eut l'idée d'accrocher au catafalque une lithographie représentant le duc de Bordeaux. Un assistant voulut arracher ce portrait. Une altercation s'ensuivit. Le curé, sortant de la sacristie s'empressa d'enlever l'image séditieuse. Les derniers assistants s'écoulèrent et l'église fut fermée.

Un incident aussi mince aurait pu rester sans suites. La presse le grossit, ajouta des détails mensongers. La nouvelle déformée se propagea et amena des groupes hostiles autour de l'église.

« Vers trois heures..., écrit G. de Bertier, qui résume une source inédite, la populace, excitée par des orateurs républicains, fait irruption dans le presbytère qu'elle saccage de fond en comble ; la grande croix du fronton de l'église est abattue ; à grand peine la garde nationale dégage les abords de l'édifice. Mais les agitateurs ont donné rendez-vous à leurs hommes pour le lendemain. Le 15, à 8 h. du matin, ils sont là. Cette fois, ils envahissent l'église elle-même, brisent et profanent tout ce qui tombe sous leurs mains. Le *Bulletin* de la préfecture de police explique pudiquement : « La garde nationale ne se trouvant pas en force... crut devoir prendre le parti de régulariser le mouvement qu'elle ne pouvait pas arrêter. »

Cela veut dire que l'Eglise fut consciencieusement ravagée et pillée. Mais de tout cela on rendait également responsable l'archevêque, bien qu'il n'eût rien su du service de St-Germain l'Auxerrois, après qu'il avait déconseillé celui de St-Roch. L'archevêché fut envahi dès le 14 au soir, puis dévasté, dans toutes les parties restaurées, dans la journée du 15 février. De nouveau, vitres brisées, meubles cassés, livres déchirés ou brûlés.

La garde nationale, après de vains efforts pour arrêter le désordre, laissa faire les émeutiers, sur l'ordre de Thiers, alors sous-secrétaire d'Etat aux Finances, qui vint dire « qu'il ne fallait pas que la Garde nationale se commît avec le peuple ».

En quittant l'archevêché, où les émeutiers n'avaient pu mettre la main sur l'archevêque, ils se rendirent à Conflans, où ils dévastèrent de même sa maison de campagne, sans épargner la chapelle et sa crypte qui contenait le tombeau d'une tante de Mgr de Quelen. Le petit séminaire, dont le supérieur avait eu le temps de renvoyer les élèves, fut pillé aussi de fond en comble.

Tout cela avait duré trois jours entiers sans que les pouvoirs publics eussent rien fait pour mettre fin aux désordres. Le commandant d'une troupe avoua qu'il avait reçu l'ordre de tout laisser faire excepté d'allumer des incendies. Les pillages se portèrent ensuite sur les églises que les municipalités d'arrondissement tentèrent en vain de protéger et la fureur populaire se déchaîna durant quinze jours. Monseigneur averti à temps de ce qui se passait avait trouvé refuge chez le comte de Caffarelli, d'où il passa en Normandie, pour un séjour de plusieurs semaines. C'était alors qu'un mandat d'amener avait été lancé inconsidérément contre lui par le préfet de police Baude. L'archevêque protesta auprès du ministre, qui ne pouvait douter de son innocence. Le nonce Lambruschini, nanti d'un rapport précis et complet de Mgr de Quelen, intervint à son tour auprès du gouvernement. La Chambre des députés fut saisie des faits. Le propre frère de l'archevêque, qui était député, demanda des explications au préfet de police, député, lui aussi. Et Baude reconnut loyalement qu'il avait été induit en erreur :

« J'ai dû faire, disait-il, dans une déclaration adressée à Mgr de Quelen, sur ses relations (de l'archevêque) des recherches multipliées : il en est résulté la preuve la plus évidente que, depuis plus de trois ans, terme au-delà duquel j'ai jugé inutile de pousser les investigations, M. l'archevêque est demeuré complètement étranger à toute combinaison politique et s'est exclusivement renfermé dans les devoirs et les vertus de son état. »

Nous avons bien lu : « depuis plus de trois ans ». Cela veut dire que le préfet de police, en 1831, avait remonté à la période antérieure, dans laquelle, selon la rumeur publique, Mgr de Quelen avait été l'inspirateur des mesures qui avaient amené la Révolution de juillet 1830.

Le préfet Baude voulait donc attester autant qu'il était en lui à quel point les accusations lancées dans le peuple contre l'archevêque étaient calomnieuses. Sa déclaration se terminait par ces nobles paroles :

« J'ai fait publiquement cette déclaration à la tribune de la Chambre des députés : je la renouvelle ici avec empressement et je souhaite que les personnes entre les mains desquelles tomberait cet écrit, y voient la preuve de mon désir de réparer le mal que, trompé par des renseignements inexacts, j'ai pu faire involontairement à M. l'archevêque de Paris. »

Au milieu des ignominies qui ont marqué les faits que nous venons de rappeler, un tel langage est comme une lueur de bonne foi, une magnifique manifestation de droiture.

La situation de Mgr de Quelen n'en était pas moins déplorable, d'autant plus que le marquis de La Tour-Maubourg, notre chargé d'affaires à Rome essaya, sur l'ordre du gouvernement, d'arracher au pape la déposition de l'archevêque, sous prétexte que les désordres de St-Germain l'Auxerrois étaient dus à l'attitude hostile de Mgr de Quelen à l'égard du pouvoir royal. Heureusement, le rapport du nonce Lambruschini vint à temps éclairer le pape Grégoire XVI. Le secrétaire d'Etat Bernetti répondit donc qu'aucun motif canonique ne permettait une sanction contre l'archevêque, ajoutant toutefois que le Saint-Père le ferait si sa culpabilité était démontrée.

Au mois de mars, un nouvel ambassadeur français arriva à Rome. C'était le comte de St-Aulaire. Invité par Sébastiani, notre ministre des Affaires étrangères, à renouveler auprès du pape la démarche de son prédécesseur, il eut le courage de plaider la cause de l'inculpé devant son supérieur.

« M. l'Archevêque, écrivait-il à Sébastiani, le 11 mars, se plaint avec beaucoup d'amertume des persécutions qu'il a souffertes et de l'abandon où le laisse le gouvernement... Il n'a ni feu ni lieu ; il vit caché et d'aumônes. Rien dans sa conduite ne lui a mérité tous ces

malheurs... Depuis six mois, on le laisse insulter sur tous les théâtres publics : les pamphlets les plus injurieux sont publiquement colportés et criés dans les rues... »

Tout cela était vrai. Le gouvernement d'alors se sentait si incertain, qu'il craignait de sévir. Il laissait tout faire. On avait vu au théâtre un acteur revêtu des habits de l'archevêque et copiant sa ressemblance, pour provoquer la risée des spectateurs. On n'imagine pas les horreurs qui s'imprimaient sur son compte.

A Rome, toutefois, on refusait d'être dupe. St-Aulaire aurait voulu qu'on lui conférât le cardinalat, en même temps qu'on obtiendrait sa démission, si l'on y tenait. Mais ni le gouvernement, ni le pape n'auraient accepté cette solution de facilité, selon la formule : *promoveatur ut amoveatur*. Le 11 avril 1831, Grégoire XVI réunit la Congrégation des Affaires extraordinaires.

« Les cardinaux furent unanimement d'accord pour convenir que la persécution dont l'archevêque de Paris était victime devait lui valoir de Rome plutôt des encouragements qu'une invitation à se démettre de son siège. Ils furent d'avis aussi que, si l'on cédait, le gouvernement ne manquerait pas de renouveler sa demande chaque fois qu'il voudrait se débarrasser d'un évêque... »

On comprend assez après cela que l'archevêque de Paris n'ait pas nourri pour le gouvernement royal une très grande sympathie. Même lorsque Casimir Périer, qu'on donnait comme un homme de haute énergie, eut remplacé le ministère Laffitte, très anticlérical, les choses n'allèrent pas beaucoup mieux. Jamais l'archevêque ne fut indemnisé de ses pertes, alors que les autres victimes des événements l'étaient en vertu de la loi. Au lieu de réparer l'archevêché, sa démolition fut résolue, sans qu'on eût assuré à l'archevêque une habitation convenable. Les offres qui lui furent faites ne purent être acceptées de lui, car il ne songeait pas seulement à sa personne, mais à la dignité de son siège et à celle de ses successeurs.

* *

Les dispositions toujours revêches du gouvernement se manifestèrent de nouveau, à l'occasion de la mort de l'ancien évêque constitutionnel Grégoire. Ancien évêque du Loir-et-Cher, il avait toujours refusé de rétracter son attachement à la Constitution civile du clergé et prétendait même que cette question avait été réglée sans retour par le Concordat. Il vivait à Paris, sur la paroisse de l'Abbaye-aux-Bois. Lorsque son curé apprit qu'il était gravement malade, au début de mai 1831, il vint le voir, assisté de son vicaire, mais après avoir pris les ordres de l'archevêque. Il était chargé de lui demander de se mettre en règle avec l'Eglise, pour recevoir les sacrements. A toutes les instances, Grégoire répondit :

« Si l'on doit faire dépendre d'une rétractation quelconque l'administration des sacrements, je serai forcé de renoncer à les recevoir des mains de mon propre pasteur ; mais pour cela, je n'en serai pas privé ; je trouverai un ecclésiastique charitable qui voudra bien me donner ces secours spirituels... et m'aider à mourir dans le sein de l'Eglise où j'ai toujours vécu. »

Il y avait, en effet, sur la paroisse un certain abbé Baradère, qui avait fait partie du clergé de Paris, mais que son caractère insociable avait porté à se joindre au groupe des mécontents qui gravitaient autour de Grégoire. L'abbé Baradère vint trouver le curé de la paroisse et essaya de le fléchir. Il exhiba une autorisation qui avait été donnée à Grégoire en 1804, par le cardinal de Belloy, pour dire la messe dans le diocèse. Il soutenait que cette autorisation démontrait que Grégoire était en règle et n'avait aucune rétractation à effectuer. Le curé soumit la question à Mgr de Quelen, qui fit remettre une lettre datée du 5 mai, et destinée à Grégoire. C'était le nonce Lambruschini qui avait conseillé d'écrire cette lettre et il en avait revu le texte. Le ton en était très fraternel et très émouvant.

« ...Je me transporte en esprit auprès de votre lit de mort ; je vous conjure à genoux, les mains jointes et les larmes aux yeux, d'avoir pitié de votre âme, en rentrant dans le sein de l'unité catholique, hors de laquelle vous ne pouvez espérer la couronne immortelle. »

Que lui demandait-il donc ? « d'abjurer des erreurs condamnées par l'Eglise universelle et dont vous avez soutenu jusqu'à ce jour la profession publique. »

Grégoire, intraitable, répondit qu'il avait déjà reçu d'autres prêtres le Saint-Viatique, et qu'il avait l'heureuse certitude qu'en cas de besoin il recevrait aussi l'Extrême-Onction. Deux nouvelles notes, du 7 mai et du 11 mai furent envoyées par Mgr de Quelen, sans plus de succès. Elles déclaraient que le Souverain Pontife lui-même exigeait la rétractation demandée. A la première lettre, l'abbé Baradère répondit, au nom de Grégoire, mais en discutant. Et à la seconde lettre, Grégoire lui-même fut d'avis de ne pas répondre. C'était Baradère qui lui avait donné le Viatique. Ce fut l'abbé Guillon, professeur à la Faculté de Théologie de Paris, et aumônier de la reine Marie-Amélie (elle venait de le faire nommer évêque de Beauvais), qui, bien qu'ayant autrefois écrit contre la Constitution civile du clergé, estima qu'il pouvait être « le ministre de la nécessité » et qui, le 9 mai, donna à Grégoire, l'Extrême-Onction. Mgr de Quelen, aussitôt, lui envoya une lettre de blâme. Guillon vint trouver l'archevêque et essaya de se disculper. Il lui proposa même d'aller voir le malade en personne. L'archevêque ne refusa pas, mais fit demander par un vicaire général à Grégoire s'il y avait un espoir de soumission de sa part. Grégoire répondit :

« Je suis très sensible à l'honneur que voudrait me faire M. l'archevêque ; je vous prie de lui en témoigner ma reconnaissance... Mais je mourrai comme j'ai vécu, fidèle à mes principes. S'il vient, je le recevrai avec plaisir, mais je ne pourrai que lui répéter ce que je viens de vous dire, et devant témoins... »

La visite ne put donc avoir lieu. Jusqu'au bout cependant, on poursuivit les démarches pour obtenir du malade ce qu'on désirait : « l'adhésion aux Brefs de Pie VI et de Pie VII, sur le point en question » — c'est-à-dire la Constitution civile du clergé. Baradère, à la fin, répondit que le malade était sans connaissance et qu'il regarderait « comme un crime et une infamie de violenter le moins du monde la conscience d'un homme qui s'est nettement expliqué pendant qu'il jouissait de toutes ses facultés morales. »

Le lendemain, 28 mai 1831, Grégoire mourait. Mgr de Quelen ne pouvait faire autrement que de refuser la sépulture ecclésiastique. Dès le 29 mai, il adressait une lettre aux curés du diocèse, pour leur exposer les faits et notifier sa décision. Mais le Président du Conseil, Casimir Périer, craignant des désordres, essaya de fléchir l'archevêque, sans y parvenir. Mgr de Quelen donna l'ordre au curé de l'Abbaye-aux-Bois de se retirer, le jour des obsèques, avec tout son clergé, de faire enlever de la sacristie tout ce qui pouvait servir aux funérailles et de fermer l'église. Mais le 30, au matin, Casimir Périer vint en personne pour faire ouvrir les portes par la police. On avait apporté les ornements nécessaires de la Chapelle du roi aux Tuileries, et la cérémonie fut célébrée par l'abbé Baradère, entouré de plusieurs prêtres, dont plusieurs étaient interdits. Il y eut un cortège militaire, de très grands honneurs civils. Tout se passa sans encombre. Le gouvernement s'en prit au nonce dont il demanda le rappel. Grégoire XVI devait faire de lui un peu plus tard son Secrétaire d'Etat : cardinal Lambruschini.

L'abbé Guillon, qui avait donné l'extrême-onction à Grégoire, ne reçut pas ses bulles pour l'évêché de Beauvais, où le roi l'avait nommé, mais le pape, satisfait par des lettres de soumission entière de l'abbé, et voulant reconnaître le dévouement dont il avait fait preuve, durant l'épidémie de choléra de 1832, le nomma evêque *in partibus* du Maroc, le 17 décembre 1832. Mgr de Quelen, par contre, refusa de le sacrer, même lorsque le pape lui en eut exprimé le désir, à la demande du gouvernement français. Il se borna à autoriser le sacre dans la chapelle du Séminaire à Issy.

Un cas très semblable à celui de Grégoire se posa peu de temps après : il s'agissait de l'ancien évêque constitutionnel de l'Aveyron, Deberthier. Tout se passa à peu près comme pour Grégoire. Deberthier refusa toute rétractation. Mais il reçut les derniers sacrements, on ne sait de qui. Il mourut en déclarant qu'il appartenait à l'Eglise catholique, qu'il croyait à la primauté d'honneur et de juridiction du pape, mais tenait irrévocablement aux 4 Articles de 1682, et qu'il avait les raisons les plus puissantes et les preuves presque démonstratives que l'Eglise n'avait point condamné la Constitution civile du clergé et qu'il ne pouvait donc la condamner lui-même.

Il mourut le 19 octobre 1831, cinq mois après Grégoire. Le curé de sa paroisse, Saint-Louis-en-l'Ile, obéissant aux ordres de M. l'archevêque ferma l'église en emportant tous les ornements noirs. Mais la police ouvrit l'église, des ornements furent apportés des Invalides. La cérémonie fut célébrée par trois ou quatre prêtres, qui étaient sans doute les mêmes que pour Grégoire. Mgr de Quelen protesta contre ce qui s'était passé, mais il n'y eut aucun trouble extérieur.

Avec un autre évêque constitutionnel, nommé Thomas-Juste Poulard, ancien évêque de Saône-et-Loire, sacré seulement en juin 1801, à la veille du Concordat, les choses se passèrent plus simplement. Le curé de Saint-Ambroise, sa paroisse, se présenta chez lui et ne fut pas reçu. Le 14 janvier 1833, Poulard prit les devants, en écrivant une lettre au curé, pour lui déclarer qu'il voulait mourir en constitutionnel, qu'il avait du reste pris ses mesures pour mourir *épiscopalement* et qu'il saurait bien éviter les incidents qui s'étaient produits pour Grégoire et pour Deberthier, ses collègues. En fait, il avait demandé un enterrement purement civil. Quand il fut mort, le 9 mars 1833, on n'avertit pas le curé. Le corps fut porté directement au cimetière ; il n'y eut ni prêtres, ni prières d'aucune sorte, ni insignes sur le cercueil. Quelques personnes seulement suivirent le convoi.

Il ne restait plus, en fait d'évêque constitutionnel, que Talleyrand, dont nous parlerons plus loin.

* *

Deux grandes affaires, fort différentes l'une de l'autre, mais très douloureuses l'une et l'autre, vinrent encore affliger Mgr de Quelen. La première fut le schisme de l'abbé Chatel, et la seconde la défection de Lamennais.

L'abbé Chatel était un ancien aumônier militaire, qui avait été frappé d'*interdit*, à la suite d'articles publiés en 1830, dans *Le Réformateur*. Le 28 juillet 1830, il avait affiché dans Paris une violente déclaration de schisme et, avec le concours de plusieurs prêtres mécontents ou condamnés, il avait fondé l'« Eglise catholique française ». En novembre, il s'était installé rue de la Sourdière, près de St-Roch, et il y disait la messe en français, ce qui attirait quelques curieux. Après l'émeute de St-Germain l'Auxerrois, il crut triompher : « L'abbé de Quelen, s'écriait-il, est chassé, je serai archevêque de Paris ! » Il voulut donc se faire sacrer, mais Grégoire l'éconduisit et Poulard, tout en consentant à ordonner prêtres deux de ses disciples, recula devant le sacre, dans la crainte de perdre sa pension.

Chatel s'adressa alors au chef de la secte des Templiers, dont le chef, le médecin Fabré-Palaprat, consentit à le faire sacrer, en mars 1831, par un Templier qui se prétendait évêque. Chatel, dès lors, prit le titre de primat des Gaules, s'entoura de vicaires primatiaux, et organisa une liturgie nouvelle, dont il célébra les offices pontificaux, dans un nouveau local, rue de Cléry, puis faubourg St-Martin. Dans cette « Eglise française », le mariage des prêtres était admis, la confession supprimée. Plusieurs églises furent ouvertes à Paris et en province. Mais bientôt le schisme déclina. L'un des vicaires « primatiaux », Blachère, demanda à Mgr de Quelen, de revenir à l'unité catholique et fut admis à la pénitence. L'autre, Auzou, se sépara de Chatel, en créant un schisme rival, et finit, lui aussi, en 1838, par envoyer sa rétractation à l'archevêque.

Chatel, en 1833, essaya de s'entendre avec l'archevêque. Il en reçut une lettre touchante et lui fit visite. Il déclara qu'il avait été très bien reçu et traité en « enfant gâté », mais finalement, il refusa de se convertir. Des partisans de Chatel fondèrent des églises schismatiques dans les diocèses d'Orléans et de Chartres. Dans cette dernière ville, ils réussirent même à provoquer une véritable émeute, le 28 avril 1833, contre l'évêque, Mgr Clausel de Montals, dont l'évêché fut saccagé.

Il n'y eut cependant que des troubles locaux. Le schisme de Chatel végéta durant une vingtaine d'an-

nées. Mais il ne parvint pas à diviser sérieusement l'Eglise de France. Ce Chatel était né à Gannat, dans l'Allier, en 1795, et il devait mourir à Paris, en 1857, complètement tombé dans le rationalisme. Il fut inhumé civilement au cimetière de Montparnasse. Son Eglise avait disparu avant lui.

Si la fin de Lamennais ressemble à la sienne, il faut reconnaître que c'était un tout autre homme et dont l'action fut bien plus funeste.

Nous n'en rappellerons ici que les traits essentiels. Lamennais, rendu célèbre par son *Essai sur l'Indifférence*, qui avait eu un succès prodigieux — 40.000 exemplaires pour le premier volume — avait publié en 1829 un nouvel ouvrage intitulé : *Des Progrès de la Révolution et de la lutte contre l'Eglise*, qui était déjà une « véritable charte du catholicisme libéral ». Mgr de Quelen, voulant défendre la monarchie, avait publié une lettre pastorale, qui se terminait par une appréciation sévère à l'endroit de Lamennais. Celui-ci avait répliqué. Au mois de mars puis d'avril 1829, il avait publié, coup sur coup la *Première* et la *Deuxième Lettre à Mgr l'archevêque de Paris*.

La Révolution de 1830 semblait avoir donné raison à Lamennais, par son caractère anticlérical. Lamennais pensait, avec raison, qu'il fallait à tout prix, « réconcilier le peuple avec la religion ». Pour cela, il croyait que le plus urgent était de proclamer très haut que la religion n'est pas hostile à la « liberté ». Avec quelques amis fidèles et enthousiastes — Gerbet, de Coux, Lacordaire, Montalembert — il fonda donc le journal *L'Avenir*, en octobre 1830. Et tout de suite, il y préconisa les thèses les plus audacieuses et les plus contestables : la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la suppression du budget des cultes, « expression de l'asservissement du clergé », mais aussi la thèse profondément juste de la liberté d'enseignement. Le succès du journal avait été grand : 3.000 abonnés en quelques semaines. Sur quoi, Lamennais fonda l'*Agence générale pour la défense de la Liberté religieuse*. Dans l'ensemble, le jeune clergé fut conquis par le mouvement, mais les évêques furent inquiets et le nonce lui-même, en dépit de l'ultramontanisme déclaré de Lamennais, ne cacha pas sa dépprobation. Il écrivait au secrétaire d'Etat Albani : « Les doctrines politiques de cette feuille m'épouvantent. »

Au printemps de 1831, pour frapper un grand coup, Lamennais et ses amis annoncèrent l'ouverture d'une école libre sans autorisation de l'Etat. L'école fut en effet ouverte le 9 mai, et aussitôt fermée par la police, et ses fondateurs déférés à la justice. L'un des inculpés, Montalembert, étant devenu, dans l'intervalle, pair de France, le procès fut porté devant la Chambre haute. Montalembert y prononça un de ses plus vibrants discours. Les inculpés n'en furent pas moins condamnés, mais au minimum de la peine.

Mgr de Quelen avait essayé de modérer Lamennais. L'internonce Garibaldi, qui avait succédé à Lambruschini, à Paris, signalait à Rome que *L'Avenir* créait des divisions entre les catholiques de France et il ajoutait cette appréciation bien pénétrante, au sujet de Lamennais :

« Personnellement, il me paraît que ce prêtre a beaucoup de foi et de zèle, mais je crains que par malheur ces belles qualités ne soient pas accompagnées de l'humilité chrétienne qui les rendrait encore plus belles. »

L'opposition des évêques se faisant de plus en plus forte, *L'Avenir* déclina très vite. Son dernier numéro parut le 15 novembre 1831. Il avait duré 13 mois. Ses trois principaux rédacteurs, Lamennais, Lacordaire et Montalembert, décidèrent alors de se rendre à Rome pour y défendre leurs idées. Avant de partir Lamennais et Lacordaire vinrent voir Mgr de Quelen. Ce dernier fit un rapport au cardinal Bernetti, secrétaire d'Etat, sur cette entrevue. Et nous devons noter ici l'expression du sentiment qu'il leur exposa :

« Si vous vous étiez contentés, leur dit-il, de soutenir les vrais intérêts de la religion, de défendre le dogme, la discipline, les prêtres, de réclamer contre les injustices et les outrages dont le catholicisme est victime, vous auriez eu pour vous tous les évêques et les hommes de bien. Mais vous vous êtes mis en tête de ruiner le système actuel d'administration ecclésiastique, pour lui en substituer un autre qui n'est ni défendable ni utile ; et vous avez mêlé aux questions religieuses d'absurdes principe politiques ; vous avez pris le langage des journaux démagogues, vous avez loué et prêché la Révolution ; et vous vous plaignez que les évêques, le clergé et les bons catholiques vous blâment !... »

Quant au voyage à Rome, l'archevêque le désapprouvait aussi : le pape ne pouvait pas ne pas tenir compte du sentiment de l'épiscopat français. Il lui était donc impossible de donner entièrement raison à Lamennais et à ses amis. Mais si le pape les condamnait ou simplement refusait de les approuver, quelle serait leur attitude à leur retour ? Lamennais, minimisant ses espoirs se borna à répliquer :

« Je ne cherche point une approbation pontificale, il me suffit qu'on me dise que mes idées n'ont rien qui soit digne de censure.

— Je ne sais, reprit l'archevêque, si le pape vous dira cela ; en revanche, il pourrait vous dire : pourquoi, au lieu de faire appel directement au Saint-Siège, n'avez-vous pas soumis votre doctrine au jugement des évêques ?

— Chacun des évêques, riposta Lamennais, pris à part n'aurait pas voulu porter un jugement sur mon compte ; et, dans les circonstances actuelles, ils ne peuvent pas se réunir pour prononcer en commun. »

Rien ne put changer la résolution des voyageurs. Ils arrivèrent à Rome, le 31 décembre 1831, furent reçus par le pape, qui décida de soumettre leurs doctrines aux théologiens. Les consultations, naturellement furent longues. Lacordaire se lassa le premier et rentra en France en mars 1832. Lamennais resta jusqu'en juillet, puis, las d'attendre à son tour, partit pour l'Allemagne. Ce fut le 15 août 1832 que parut l'Encyclique *Mirari vos*, qui, sans nommer Lamennais, condamnait formellement et sévèrement ses doctrines principales : liberté de conscience, de pensée et de presse, liberté civile et politique, droit d'insurrection, séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Lamennais reçut à Munich le document avec une lettre explicative du cardinal Pacca, doyen du Sacré Collège. Il se soumit alors extérieurement, en annonçant la disparition définitive de *L'Avenir* et en assurant le cardinal Pacca de sa soumission.

Le cardinal lui fit connaître toute la satisfaction éprouvée par le pape pour cet acte d'obéissance

et de fidélité. A Paris, on fut également très content. Mais Lamennais ne tarda pas à faire comprendre à ses intimes que sa soumission avait été de pure forme. Aussi Lacordaire rompit-il dès lors avec lui et dom Guéranger qui allait s'installer à Solesmes, fit de même. Mgr de Quelen aurait voulu qu'on fît silence autour de tout cela. Il refusa de se joindre aux évêques qui, autour de Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, publièrent le 15 juillet 1832 une *Censure de 56 Propositions extraites des divers écrits de M. Lamennais.* A Rome, on n'approuva cette Censure que sur les instances de Mgr d'Astros, par un bref du 8 mai 1833.

Lamennais en vint très vite à la révolte ouverte. Le 1er janvier 1834, il écrivait à Montalembert une lettre où il allait jusqu'à dire que le pape passait les bornes de son autorité et agissait comme s'il était « Dieu, le grand Dieu du ciel et de la terre ». Et il concluait : « Je me suis décidé à cesser désormais toute fonction sacerdotale. » C'était la rupture, non seulement avec son passé, mais avec l'Eglise entière, bafouée dans son livre *Paroles d'un Croyant* — ce livre étrange, aux allures apocalyptiques, mais d'une Apocalypse apocryphe — et aussi avec son frère Jean-Marie, vicaire général de Rennes et fondateur d'une Congrégation de Frères enseignants. Une pièce signée de sa main, et datée du 16 janvier 1854, quarante jours avant sa mort, le 27 février, portait ces mots :

« Je veux être enterré au milieu des pauvres. On ne mettra rien sur ma fosse, pas même une simple pierre. Mon corps sera porté directement au cimetière, sans être présenté à aucune église. »

Mgr de Quelen avait espéré empêcher cette apostasie, jusqu'au moment de la publication des *Paroles d'un Croyant*. Mais il avait dû alors se rendre à l'évidence. Ce fut sûrement une des grandes douleurs de sa vie épiscopale.

* *

Nous aurions bien des choses encore à citer du livre que nous analysons. Mentionnons seulement, en passant, l'admirable dévouement dont Mgr de Quelen fit preuve au cours de l'épidémie de choléra de 1832 [2]. Deux corporations se distinguèrent par leur courage héroïque : celle des médecins et celle du clergé. Mgr de Quelen donna l'exemple à tous et ce fut pour lui une sorte de revanche glorieuse, pour les calomnies atroces dont on l'avait abreuvé dans le peuple.

Mais on peut bien dire qu'un des plus grands mérites de son ministère fut l'institution des *Conférences de Notre-Dame* qui se poursuivent encore et sont l'un des événements de la vie religieuse à Paris et en France, chaque année au temps du Carême.

Après l'échec final des Missions de 1821-1823, Mgr de Quelen s'était contenté d'organiser des retraites à Sainte-Geneviève et au Mont-Valérien. Le succès n'avait pas été très encourageant. En 1833, quelques étudiants, dont Ozanam, avaient remis à l'archevêque une pétition portant cent signatures, pour demander la création de Conférences religieuses pour les milieux intellectuels. Monseigneur les avait accueillis avec faveur et même avec enthousiasme. Il fut cependant impossible de passer aux actes, en 1833. Un an plus tard, nouvelle pétition, cette fois avec deux cents signatures. Au moment même où les jeunes conféraient avec l'archevêque, on annonça Lamennais. Mgr de Quelen le fit introduire et il dit aux jeunes gens :

« Voilà l'homme qui vous conviendrait. Si la faiblesse de sa voix lui permettait de se faire entendre, il faudrait ouvrir les grandes portes pour laisser entrer la foule, et la cathédrale ne serait pas assez vaste pour contenir tous ceux qui accourraient autour de sa chaire.»

A cette date, donc — 13 janvier 1834 — Mgr de Quelen avait encore toute confiance en Lamennais. Mais lui, qui allait publier sous le voile de l'anonymat trop aisément percé *Les Paroles d'un Croyant*, se contenta se répondre : « Oh ! moi, Monseigneur, maintenant, ma carrière est finie... »

Il y eut, cette année cependant, une série de Conférences, traitées par des orateurs différents, tous esprits distingués, mais qui, n'ayant chacun qu'un seul discours à prononcer, ne purent faire œuvre enchaînée, ni sortir du « ton sermon ». Succès médiocre. La formule n'était pas trouvée encore.

Pendant ce même temps, Lacordaire avait fait, à une heure différente, des Conférences à Stanislas, qui avaient ravi leurs auditeurs. La chapelle du collège était tout de suite devenue trop petite. On y montait sur des échelles, pour parvenir aux fenêtres. Et parmi les auditeurs on avait noté les grandes célébrités du jour : Chateaubriand, Lamartine, Victor Hugo, Berryer.

Le genre de Lacordaire cependant déconcertait une partie du clergé. Il y eut des protestations auprès de Mgr de Quelen, qui prit sa défense, mais se laissa finalement émouvoir par la violence des oppositions. Au fond de son cœur pourtant, l'archevêque hésitait, s'interrogeait. On ne peut expliquer autrement le revirement qui se fit en lui. Au début de 1835, alors qu'il se demandait comment il allait organiser les Conférences de Notre-Dame commencées l'année précédente, Lacordaire, obéissant au désir de deux prêtres rencontrés au jardin du Luxembourg, vint lui rendre visite. Laissons raconter par Lacordaire cette entrevue décisive :

« Je trouvai l'archevêque, écrit-il, qui se promenait dans sa chambre avec un air triste et préoccupé. Il ne me donna qu'un faible témoignage de bienvenue et je me mis à marcher à ses côtés, sans qu'il proférât une parole. Après un assez long intervalle de silence, il s'arrêta tout court, me regarda d'un œil scrutateur et me dit : « J'ai dessein de vous confier la chaire de Notre-Dame, l'accepteriez-vous ? »

Lacordaire demanda vingt-quatre heures de réflexion, car il savait la condition posée par l'archevêque : à savoir que le sujet et le texte de chaque Conférence lui fût soumis d'avance. Mais il accepta et Mgr de Quelen se borna à demander un canevas de chaque Conférence, en laissant à Lacordaire le choix du vicaire général qui aurait à l'examiner. Lacordaire choisit l'abbé Affre.

On sait ce qui arriva. Lacordaire l'a dit dans les lignes suivantes, que l'on comprendra mieux,

[2] Par une distraction curieuse, l'auteur nomme comme ayant été victime de cette épidémie, le célèbre Dr Récamier (p. 109) ; mais à la page 276, il le donne comme ayant soigné Mgr de Quelen en 1838. En fait, Récamier ne devait mourir — nullement du choléra — qu'en 1852.

si l'on se souvient que Mgr de Quelen n'avait encore jamais entendu le jeune orateur :

« Je montai en chaire, non sans émotion, mais avec fermeté et je commençai mon discours, l'œil fixé sur l'archevêque, qui était pour moi, après Dieu, mais avant le public, le premier personnage de cette scène. Il m'écoutait, la tête un peu baissée, dans un état d'impassibilité absolue, comme un homme qui n'était pas seulement spectateur et juge, mais qui courait des risques personnels dans cette solennelle aventure. Quand j'eus pris pied dans mon sujet et dans mon auditoire, que ma poitrine se fut dilatée sous la nécessité de saisir une si vaste assemblée d'hommes, il m'échappa un de ces cris dont l'accent, quand il est sincère et profond, ne manque jamais d'émouvoir. L'archevêque tressaillit visiblement. Une pâleur qui vint jusqu'à mes yeux couvrit son visage. Il releva la tête et jeta sur moi un regard étonné. Je compris que la bataille était gagnée dans son esprit... Tout proche encore des jours où il avait vu tomber son palais, caché encore lui-même dans les murs étroits d'une cellule de couvent, le prélat reparaissait donc à Notre-Dame, avec la majesté d'un évêque, entouré de son peuple, et lui faisant entendre, sous une forme populaire, par une bouche acceptée, les enseignements d'une religion vaincue la veille avec une monarchie de quatorze siècles et incapable, croyait-on, de ressaisir jamais l'empire des esprits ! C'était une noble réponse au sac de l'archevêché ! »

Telle était, en effet, l'importance de l'événement : une reprise des esprits, une sorte de résurrection !

Quand les Conférences de ce carême furent terminées, le 26 avril 1835, l'archevêque « se levant avec cette majesté que ceux qui l'ont vu une fois n'oublieront jamais », remercia l'orateur en termes élevés et émus. Et le jour même, il le nomma chanoine honoraire de sa cathédrale, en lui adressant une lettre pleine d'affection.

Les critiques cependant ne manquèrent pas. Mgr de Quelen ne s'en laissa pas émouvoir et voulut que Lacordaire prêchât encore le Carême de 1836. Mais la mort de sa mère ayant profondément affecté le grand orateur, il demanda ensuite à se retirer quelque temps à Rome, pour y méditer sur sa mission et effermir ses connaissances théologiques, dont ses adversaires avaient maintes fois signalé l'insuffisance.

L'année suivante, donc (1837), ce fut le P. de Ravignan qui succéda à Lacordaire. Bien qu'il eût un genre tout différent, qu'il fût plus froid, mais en revanche plus solide, il obtint aussi un vif succès. Les Conférences de Notre-Dame se trouvèrent établies, et même, à partir de 1838, complétées par une retraite préparatoire à la réception des sacrements du temps pascal.

Les relations entre l'archevêque et Lacordaire demeurèrent cordiales dans l'ensemble. Il y eut cependant parfois des incidents pénibles pour l'un comme pour l'autre, et, à un moment donné, presque une rupture. Lacordaire avait voulu répliquer à l'ouvrage de Lamennais *Affaires de Rome*, par une *Lettre sur le Saint-Siège*. Sa brochure fut soumise au pape qui s'en déclara fort satisfait. Il voulut aussi la soumettre à Mgr de Quelen, « sans douter un instant de son adhésion ». Or, contrairement à son attente, l'archevêque désapprouva la publication de la *Lettre*, en donnant pour raison que le livre de Lamennais n'obtenait que peu de succès et qu'il valait mieux faire le silence autour de cet ouvrage. Piqué au vif, Lacordaire répliqua par deux lettres, des 5 et 14 janvier 1837, et dans la seconde, il lui disait non sans vivacité :

« ...Il y a entre nos deux manières d'être et de sentir, de concevoir ce temps et ses remèdes, un dissentiment profond, plus clair que le jour. Je ne suis pas votre homme, vous appartenez à une époque et moi à une autre, voilà la vérité. »

C'était catégorique, un peu excessif sans doute, mais il faut reconnaître dans le langage de Lacordaire une part de vérité : deux époques aux prises. La réconciliation eut lieu cependant un peu plus tard. Lacordaire retoucha son livre et le publia, en retranchant les pages concernant Lamennais.

* *

Nous terminerons cette revue des principaux épisodes de la vie de Mgr de Quelen, par le chapitre qui parle de la conversion *in extremis* de Talleyrand.

Mgr de Quelen eut, dans cette conversion, souvent attribuée presque exclusivement à l'abbé Dupanloup, une part plus importante qu'on ne le pense communément. Convertir Talleyrand avait été un des soucis majeurs de sa vie. Il avait jadis promis au cardinal de Périgord, dont il avait été l'auxiliaire et à qui il avait succédé comme archevêque de Paris, de travailler toute sa vie à la conversion de son neveu.

A maintes reprises, il avait profité des circonstances pour le voir, lui écrire, et même, par deux fois, lui rappeler les exigences de sa destinée éternelle. En dernier lieu, il l'avait fait, en 1835, à l'occasion de la mort — chrétienne — de la princesse de Talleyrand, séparée de lui, et que l'archevêque avait confessée et administrée.

Déjà, en 1834, au cours d'un pèlerinage au sanctuaire de la Délivrande, en Normandie, il avait fait un vœu à la Vierge pour obtenir la conversion tant souhaitée. Mgr de Quelen priait et faisait prier pour Talleyrand. Et ce dernier, en vieillissant, revenait à des aspirations religieuses. Il gardait les lettres qu'il recevait et où on l'exhortait au repentir et disait :

« Les bonnes âmes ne désespèrent pas de moi... Elles ont raison. »

Il savait gré aux personnes qui lui parlaient de religion. Il aimait à se rendre à St-Sulpice, avec sa petite-nièce Pauline, et il lui disait : « C'est ici que j'ai reçu le baptême », ou encore à Notre-Dame, où il parlait de son oncle, le cardinal et de Mgr de Quelen. En son château de Valençay, il recevait volontiers l'archevêque de Bourges, Mgr de Villèle, et les curés du voisinage. D'autre part, il montrait toujours de grands égards pour les prêtres, donnait pour les œuvres d'apostolat ou de charité, assistait régulièrement à la messe, et lisait l'*Imitation de Jésus-Christ*, son livre préféré. Enfin, au témoignage de sa nièce par alliance, la duchesse de Dino, il avait conservé une grande dévotion à la Vierge et il aimait à réciter le *Salve Regina*. On ne peut donc pas dire que sa réconciliation finale avec l'Eglise ait été chose improvisée. Il y pensait depuis longtemps. Ce fut, dit Lacour-Gayet, « le résultat d'un long travail qui s'était accompli en lui et autour de lui. »

Talleyrand avait d'autre part la plus grande estime pour Mgr de Quelen :

« Je regarde Mgr de Quelen, disait-il, comme nous ayant été légué par mon oncle le cardinal ; il nous aime, il aime notre nom et tout ce qui se rattache au cardinal. Nous devons le traiter en grand parent. »

Il s'inquiétait de ce que l'archevêque pensait de lui, et un jour il dit à la duchesse de Dino, qui était allée le voir :

« Oui, oui, je sais qu'il a bien envie de gagner mon âme et de l'offrir à M. le cardinal... »

Mais il retardait toujours l'acte décisif. Il savait qu'on voulait de lui, comme des autres évêques constitutionnels — Grégoire, Deberthier, on l'a vu — une rétractation en règle. Dès 1836, Mgr de Quelen avait remis, sous pli scellé, le texte de cette rétractation, au curé de la Madeleine, au cas où le prince demanderait les sacrements. Au début de 1838, la duchesse de Dino commença à préparer son oncle à la pensée de signer cette pièce capitale. Le 26 ou 27 mars, elle lui en fit connaître le contenu. Il se débattit d'abord, en prétextant qu'il en était dispensé par le bref de Pie VII, du 29 juin 1802, qui le réduisait à la communion laïque. Mais il se rendit bientôt, en disant :

« Je suis depuis longtemps dans ces pensées-là ; mais puisque j'ai quelque chose à faire de plus, je ne dois pas tarder ; je ne veux pas que jamais on attribue ce que je ferai à la faiblesse de l'âge... »

Ce ne fut cependant qu'au début de mai qu'il se décida à rédiger lui-même un projet de rétractation, sans tenir compte du texte de l'archevêque.

Le 10 mai, la duchesse de Dino se rendit à Conflans pour soumettre à Mgr de Quelen la rédaction de son oncle. L'archevêque se déclara très touché de la démarche, mais précisa qu'à son sens la déclaration était trop vague et trop incomplète, et, en ce qui concernait la Constitution civile du clergé — point essentiel — trop désinvolte. Talleyrand, en effet, déclarait ou plutôt laissait entendre qu'il n'avait soutenu la Constitution civile que pour empêcher le protestantisme de se répandre en France. En somme, jusque dans sa rétractation, il faisait encore de la diplomatie !

Talleyrand ne s'offensa point de cette fin de non-recevoir et se mit aussitôt à rédiger un nouveau texte, ou, tout en reprenant en partie la rédaction précédente, il y joignait ses regrets pour le passé et l'expression de sa soumission.

Mgr de Quelen trouva le nouveau texte acceptable, mais il estima préférable de le diviser en deux parties : une lettre d'envoi, adressée au pape, qui reprenait les explications sommaires de Talleyrand sur sa conduite durant la Révolution, et une déclaration de regrets et de soumission entière à l'Eglise. Ces deux textes furent apportés, le 15 mai, au prince, par l'abbé Dupanloup, qui avait déjà eu avec lui plusieurs entretiens et qui s'en était fait apprécier. Talleyrand les lut et les approuva. Il demanda seulement le temps de les relire avec Mme de Dino, dans le dessein d'y ajouter quelque chose. Mais son état de santé empira subitement, et ce fut au matin de sa mort, le 17 mai, à six heures qu'il se décida à les signer. Quelques heures plus tard, il recevait les sacrements de la main de l'abbé Dupanloup, et il mourait le soir à 3 h. 35.

Mgr de Quelen fit aussitôt un rapport au pape, en lui demandant son approbation. La réponse vint sous la forme d'un Bref daté du 11 juin, dans lequel Grégoire XVI félicitait l'archevêque de sa conduite en cette affaire, tout en reconnaissant, que la rétractation avait été « tracée en termes moins forts » qu'il ne l'avait désirée.

Mgr de Quelen fut affligé de cette restriction, mais au total, il était approuvé et il avait confiance d'avoir fait tout ce qui était humainement possible. Il voulut au plus vite accomplir son vœu à N.-D. de la Délivrande. Il s'y rendit le 7 septembre, accompagné de l'évêque du lieu, celui de Bayeux, et il y bénit, solennellement, le 8, une statue de la Vierge qu'il avait fait exécuter lui-même, en bronze, avec une couronne dorée, et au verso de laquelle on lisait ces mots :

*Ex voto Hyacinthi Ludovici de Quelen*
*archiepiscopi Parisiensis*
*Pro salute æterna Principis de Talleyrand*
*ad reconciliationem rite admissi*
*ac perseverantibus pœnitentiæ signis defuncti.*

On peut lire que cette conversion fut l'une des grandes joies de l'archevêque et aussi l'une des dernières, car il tomba malade au printemps de 1839. Après avoir traîné tout l'été et tout l'automne, il mourut le 31 décembre de la même année.

* *

Au terme de son ouvrage, l'auteur donne une appréciation d'ensemble de son héros et cite, à son sujet les jugements les plus autorisés de ceux qui l'avaient connu et suivi de près. Si le jugement de Mgr Mathieu, archevêque de Besançon, mais qui avait été durant de longues années son vicaire général, est un panégyrique en règle, on ne peut pas dire qu'il viole la vérité dans les éloges qu'il contient :

« Grand par le cœur, élevé par les sentiments, noble dans ses manières, généreux dans ses procédés, il avait tout ce qui frappe les yeux de la multitude et attire son respect. Bon par caractère et plus encore par vertu, ami des pauvres, dispensateur fidèle d'abondantes aumônes, il avait compris le secret d'être prodigue sans témérité, et prudent sans défiance. Doué d'un esprit vif et étendu, d'une mémoire sûre, d'un jugement droit, il était à la hauteur de toutes les difficultés, dont il trouvait en lui la solution précise et pratique mieux que dans les livres. Lorsqu'il écrivait, ses pensées étaient ingénieuses, son style achevé ; lorsqu'il parlait, l'abondance de son cœur se frayait sur ses lèvres un passage plein de suavité... »

Nul doute que tous ces compliments soient sincères. On mettra en face, toutefois, les lignes suivantes de Théophile Foisset, l'ami et le biographe de Lacordaire :

« Sans posséder une seule faculté vraiment éminente, M de Quelen réunissait tant d'avantages extérieurs, tant de qualités naturelles et dans une telle harmonie, que l'ensemble était d'un effet supérieur : dignité innée, une grâce de manières admirable, noble jusqu'à la majesté ; de l'esprit, et un esprit aimable ; une nature généreuse, les vertus d'un prêtre, le cœur d'un gentilhomme et celui d'un martyr. »

Et il conclut d'une façon assez surprenante :

« Certes c'étaient là de grands dons ; ils auraient

fait à un archevêque de Lyon une auréole splendide ; il fallait plus encore à un archevêque de Paris. »

Et il lui reproche, avec modération du reste, d'avoir manqué de clairvoyance et d'esprit d'initiative, d'avoir « administré le diocèse de Paris, comme il aurait fait le diocèse de Troyes », de n'avoir « fait nul effort pour s'emparer de l'ardeur qui emportait alors la jeunesse des écoles... rien pour donner une impulsion plus haute et plus vive au séminaire de Saint-Sulpice ; rien pour relever les études ecclésiastiques, rien pour agrandir l'enseignement de la théologie, rien pour rétablir la connaissance du droit canonique, rien pour la science de la liturgie... »

En somme, conclut-il, « son intelligence n'avait pas l'élévation de son caractère... Il avait peur de l'inconnu ; et, pour lui, c'était tout ce qui dépassait le cercle, bien restreint assurément, de ses études personnelles pendant la Révolution et sous le premier Empire... »

Au total cependant, Mgr Pisani, essayant de dresser un bilan exact de cet épiscopat, a pu écrire les lignes suivantes qui nous serviront de conclusion :

« ...Nous pouvons comparer ce qu'était le diocèse de Paris en 1840 avec ce qu'il était en 1820. Les cadres du clergé sont renouvelés et peuplés d'hommes d'élite. L'autorité ecclésiastique s'est émancipée du joug sous lequel elle pliait sous Napoléon et que la Restauration n'avait pas rendu moins insupportable, bien qu'elle l'eût enguirlandé de quelques fleurs. Le peuple chrétien, instruit et dirigé, a repris courage ; la religion vivifiée par un élan de piété, n'est plus une succession de rites sans valeur sanctificatrice. On prie, on se dévoue on se sacrifie ; la pratique publique des sacrements n'est plus laissée aux femmes, car une jeunesse débordante de foi se groupe au pied de la chaire de vérité.

« Cette transformation de la vie chrétienne, dans le diocèse de Paris, fut en grande partie l'œuvre de Mgr de Quelen. C'est là un titre qu'il a acquis à notre gratitude : par sa prudence et sa bonté, il mérite de figurer parmi les plus grands chefs de l'Eglise de Paris.»

L. CRISTIANI.

## Comptes rendus bibliographiques

F. CAPITTE, L. CHARLIER, L.-B. GEIGER, etc. — **La souffrance valeur chrétienne.** — In-8 de 262 p., 690 f. — Paris, Casterman, 1957.

Ce fort volume est le 7e de la collection « Cahiers de l'actualité religieuse », dirigée par les dominicains belges du couvent d'études de La Sarte-Huy.

La première partie est philosophique ; on y étudie d'abord ce que nos contemporains pensent de la souffrance, puis le P. Geiger approfondit longuement (p. 33 à 141) les éléments subjectifs de la souffrance, sa cause objective, c.-à-d. le mal, la nature de celui-ci, ses variétés, etc., et il présente les diverses réactions qu'elle peut provoquer.

La 2e partie est théologique. Après un rappel du fait de la souffrance dans l'humanité avant la chute, dans la vie de Jésus-Christ et dans l'humanité rachetée, on expose la notion de sacrifice, notamment du sacrifice de la messe, puis les rapports entre la croix et la résurrection dans le Christ et le chrétien, la liaison de la souffrance et de l'amour, et la compatibilité de la souffrance avec l'humanisme chrétien.

Les 8 religieux qui ont collaboré à ce travail n'ont pas la prétention de résoudre définitivement les difficultés soulevées par le fait de la souffrance : ils savent qu'elle est un mystère autant qu'un problème. Ils ont seulement voulu envisager les principes traditionnels de solution « sous une perspective neuve et moderne, d'un point de vue anthropologique » (p. 251). Ils y ont réussi, et ce volume rendra service à tous les professeurs de philosophie et de morale, ainsi qu'aux prêtres qui désirent approfondir le sujet. Certains trouveront peut-être les considérations philosophiques trop élevées, mais la partie proprement théologique est à portée de tous.

Nous ne ferions de réserves que sur telle ou telle formule : v. g. p. 182, sur les effets de la transsubstantiation ; p. 244 sur la souffrance qui « n'est pas un mal » (voir plutôt p. 42, où le P. Geiger met les précisions voulues).

Chan. DURET. — **Le zèle de la maison de Dieu. « Restauration, décoration, aménagement, ameublement de nos églises ». — 100 p. (14,5×22,5), 650 f. — Paris, Lethielleux, 1957.**

Voici le contenu de cet ouvrage que nous ne saurions trop recommander à nos confrères du clergé paroissial.

On y trouve :

1° Les dispositions de la loi civile française actuelle sur *la propriété*, le droit d'occupation, l'entretien par la commune des lieux de culte ; des notions sur les églises classées : immeuble et mobilier ; un rappel des lois canoniques.

2° Des conseils pour *l'entretien*, la surveillance, la restauration des murs, voûtes, charpentes, toitures, cryptes, sculptures, peintures, fresques, vitraux, objets précieux et même pour le balayage.

3° Des directives pour le choix de *la décoration* : vitraux, pavements, peintures et statues.

4° D'autres conseils sur *le choix* d'un autel, et de sa décoration ; sur le mobilier d'église : chaire, ambon, table de communion, orgue, fonts, confessionnal, chemin de croix ; sur l'acoustique, l'éclairage, le chauffage. 44 figures, la plupart en photographie, éclairent le texte. qui, lui-même, entre avec précision dans beaucoup de détails.

L'ouvrage se recommande aussi par son caractère *pratique*. M. Duret « a consacré presque toute sa vie sacerdotale à la formation des futurs prêtres » vendéens ; il a « le zèle de la maison de Dieu ».

Et il a de plus un *sens artistique* très sûr pour discerner ce qui constitue vraiment l'art sacré. Il écarte toutes les déviations et les engouements : à ce point de vue, ses appréciations sur l' « *art moderne* » (p. 39-53), basées sur la ferme doctrine du magistère ecclésiastique et sur le sens chrétien, sont, à notre avis, le critère le plus exact, le plus pondéré, le plus modeste aussi dans son expression, qui, dans le chaos artistique actuel, puisse former avec sûreté le jugement de nos confrères bâtisseurs, restaurateurs ou décorateurs d'églises.

L'auteur n'est ni un simple amateur, ni un débutant. Deux de ses ouvrages, *Architecture religieuse* (*Ami*. 1950, p. 256) et *Mobilier, vases, objets et vêtements liturgiques*, publiés chez Letouzey, sont devenus classiques dans bien des Séminaires et nous garantissent la compétence et la sûreté de doctrine de ce nouveau livre.

**IMPRIMATUR**

Lingonis, die 21 januarii 1958

G. MICHEL, *vic. gen.*

*Le gérant* : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)